

ROZWÓJ I KRYTERIA DOJRZAŁOŚCI OSOBOWEJ¹

Koncepcja rozwoju człowieka dorosłego, której istotną część stanowi rozwój postaw wobec wartości i wyróżnionych zjawisk egzystencjalnych, została sformułowana w innym miejscu (A. Gałdowa, wydanie I 1992; 1995; wydanie II 2000). Tutaj nadmienić jedynie trzeba, że zasadnicza idea rozwoju i kryteriów jego oceny nawiązuje do teorii indywiduacji Junga, stanowiąc jej reinterpretację, oraz do sytuacji granicznych Jaspersa (Jaspers, 1978), której wartość dla psychologicznych rozważań nie została jeszcze w pełni doceniona.

Prezentowany szkic opiera się na określonej antropologii: jest nią teoria osoby Mieczysława A. Krąpca, będąca swoistym połączeniem relacjonistycznego ujęcia osoby z substancjalistyczno-egzystencjalną koncepcją osoby św. Tomasza z Akwinu. Teoria osoby nie zostanie tutaj omówiona w pełni, gdyż nie jest to możliwe ze względu na ramy tekstu. Podane zostaną jedynie jej podstawowe, a zarazem najważniejsze dla całości zamieszczonych tu rozważań stwierdzenia.

W proponowanym niżej sposobie myślenia o kryteriach dojrzałości osobowej istotną rolę odgrywa kwestia doświadczenia przez człowieka wartości. Druga kwestia to zasadność stosowania pojęcia dojrzałość w odniesieniu do człowieka dorosłego. Konieczne wydaje się zwrócenie w punkcie wyjścia uwagi na problem zróżnicowanego sposobu poznawania (doświadczenia) przez człowieka świata i tego, co wokół niego i z nim samym się dzieje. Poznawanie to (doświadczenie) dokonuje się w dwóch ściśle ze sobą związanych, lecz pociągających za sobą różne skutki, postaciach: poznawczego ujmowania warunków wyrażającego się w spostrzeganiu i my-

¹ Tekst jest poszerzonym i poprawionym artykułem zamieszczonym w „Przeglądzie Psychologicznym”, 1990, nr 1.

śleniu, w aktualizowaniu posiadanej wiedzy, oraz w postaci poznawczego ujęcia warunków, uzupełnionego o ujęcie wartości, czyli byciu w sytuacji.

Przez warunki rozumieć można zespół intersubiektywnie dostępnych czynników tak percepcyjnych, jak i mentalnych, które w określonych ramach czasowych: „tu i teraz” lub w krótszym lub w dłuższym odcinku czasu, oddziałują na większą ilość ludzi, nie tylko na jedną osobę. Oddziałują, to znaczy, że nie tylko są ujmowane poznawczo (np. spostrzegane), ale mają wpływ na życie jednostki lub całych społeczności. Położenie geograficzne i klimat, otoczenie, przedmiotowe struktury społeczne, przepisy prawa – to jedynie przykłady warunków. Inaczej mówiąc, warunki to to, co L. Wittgenstein nazywa stanami rzeczy. Owe stany rzeczy, czy inaczej warunki, mają to do siebie, że są lub mogą być udziałem większej liczby osób niż jedna, że na obecność większości z nich nie ma się zazwyczaj wpływu, lub też wpływ ten jest ograniczony. O stanach rzeczy Wittgenstein pisze jako o czymś, „co faktycznie ma miejsce w przestrzeni, w czasie (...) co stanowi formę świata” (Wittgenstein, za: Porębski, 2002). Warunki zaczynają być doświadczane jako sytuacja, gdy określona osoba zaczyna dostrzegać ich aksjologiczny wymiar. Sytuacja ma zawsze osobowy charakter. Pochodzące z łaciny słowo *situo* oznacza: kładę, układam, umieszczam, umiejscawiam. Wittgenstein, odróżniając stany rzeczy od sytuacji, rozumie tę ostatnią jako coś, „co da się pomyśleć, zamknąć w słowa, opowiedzieć, obrazy świata, które sobie (prawdziwie, fałszywie, jeszcze inaczej?) tworzymy”. Według Porębskiego, chodzi o to wszystko, „co mnie określa, otacza, sytuuje”. Jak podkreśla Porębski: „Sytuacja jest zawsze sytuacją czyjaś”. Czyjaś, czegoś, dla kogoś (Porębski, op. cit.). Istotą sytuacji jest niepowtarzalny, jednostkowy, relacyjny charakter związku między osobą a warunkami (stanami rzeczy), w jakich się ona znalazła. Tym, co ostatecznie nadaje warunkom charakter sytuacji, jest stosunek osoby do nich: sens, jaki warunki te mają dla niej. Tym, co wyznacza sens, są zaś wartości (por. Frankl, 1984). Doświadczenie warunków jako sytuacji, czyli ujęcie ich aksjologicznego wymiaru, może się dokonać dwojako. Osoba, w świetle swojego wcześniejszego doświadczenia, rozpoznaje wartość, lub też dostrzega w warunkach coś, co jawi się jej jako jakieś dobro lub jego brak (por. Tischner, 1982), określenie modalności wartości może się dokonać później. Rola wartości w relacji, o której mowa, wynika z ich specyficznych właściwości: ich koniecznościowego charakteru i swoistego „apelowania” do osoby o ustosunkowanie się do nich (Stróżewski, 1983). Związek (relacja) między osobą a wartością ma charakter dynamiczny. Ujęta wartość skłania do przejawiania wobec niej jakiejś postawy, coś zmienia w samej osobie, być może będzie ona musiała podjąć jakieś działania skierowane nie tylko na otoczenie, ale na siebie samą (szerzej na ten temat: Gałdowa, op. cit., 2000, rozdz. 5). Zauważyć należy, że istnieją takie modalności wartości, które pozostają w ścisłym związku z potrzebami człowieka (witalne, hedoniczne, użytecznościowe). Ponieważ potrzeby, zwłaszcza

cza niższe, są tym, co wspólne większości lub wszystkim ludziom, doświadczenie tych wartości – ujmowanych jako właściwości obiektów czy stanów rzeczy zaspokajających potrzeby – może być wspólne dla wielu ludzi. Wymienione modalności wartości mogą być ujmowane jako subiektywne i relatywne. Przedmiot czy stan rzeczy jest spostrzegany jako wartościowy tak długo, jak długo istnieje potrzeba, gdy potrzeba znika, wartość charakteryzująca przedmiot przestaje mieć dla osoby znaczenie (relatywność). Indywidualizacja sposobu zaspokajania potrzeb sprawia, że to, co dla jednej osoby jest ważne, dla innej takie być nie musi (subiektywizm).

W odniesieniu do wartości wyższych, takich, jak np. prawda czy piękno (ale przecież i miłość, współczucie, solidarność, patriotyzm czy przyjaźń), zachodzi możliwość podzielenia ich doświadczenia, ale, jak się zdaje, tylko na poziomie ich modalności. Sam sposób przeżywania ujętej wartości (i konsekwencje, które z jej ujęcia wynikają), stanowiący wyraz m.in. właściwego osobie poziomu dojrzałości – będzie różny. Dlatego właśnie, że tak jest, w obliczu najważniejszych wartości człowiek doświadcza swej ostatecznej samotności, o czym tak wiele pisali egzystencjaliści. Nie potrafimy powiedzieć drugiemu człowiekowi, jak przeżywamy dobroć, miłość czy piękno, i choć ten drugi człowiek także ma świadomość istnienia tych wartości, są one i dla niego ważne, nie potrafimy często ani współbrzmieć ze sobą, ani współdziałać. W doświadczeniu wartości najpełniej wyraża się ludzkie, osobowe, jednostkowe istnienie.

Byłoby bardzo dogodnie, gdyby w odniesieniu do człowieka dorosłego wystarczyło użycie jednego tylko przymiotnika: dorosły. Obserwacje sposobów zachowania się w obliczu różnych życiowych sytuacji, formy aktywności człowieka nazywanego dorosłym doprowadzają do stwierdzenia, że samo to określenie: dorosły, ani nie opisuje, ani nie wyjaśnia, ani tym bardziej nie pozwala zrozumieć w pełni różnorodności w „sposobie” bycia dorosłym. Potrzebne jest więc jeszcze drugie określenie, doprecyzowujące kondycję psychologiczną i osobową człowieka dorosłego: dojrzałość. Już sformułowania obecne w języku potocznym wychwytyują różnice między faktem bycia dorosłym a dojrzałością. Mówi się bowiem: „dorosły człowiek, a jaki niedojrzały”, lub: „taki młody, a taki dojrzały”, lub: „jesteś dorosły, zachowuj się dojrzałe”. Charakterystyki związane z jednym i z drugim pojęciem po części nakładają się na siebie. Wydaje się jednak, że różnice, przynajmniej do pewnego poziomu, są dość łatwe do uchwycenia. Nie wdając się w tym miejscu w dyskusje terminologiczne, dla dalszych rozważań przyjąć można, że dorosłość odnosi się do kondycji fizycznej (biologicznej) i psychologicznej ocenianej według społecznie przyjętych, obowiązujących w określonej kulturze, obiektywnych kryteriów. Kryteria te nie zawsze pokrywają się ze sobą, co stanowi dodatkowy problem. Tak na przykład kryterium dorosłości biologicznej (dojrzałości biologicznej) – zdolność do reprodukcji gatunku, nie pokrywa się z kryterium społecznym – wiek życia: według, np. polskiego prawa umożliwiający zawarcie związku małżeńskiego, czyli

przyjęcie na siebie określonej roli społecznej i wynikających z niej zobowiązań. Z kolei dwa społeczne kryteria: wiek życia (dorosłość potwierdzona dowodem tożsamości) i zdolność zaspokajania własnych potrzeb poprzez pracę zarobkową też nierzadko się rozmiągają, skoro wśród osób w tym samym wieku jedne jeszcze się uczą, pozostając na utrzymaniu rodziców, inne pracują.

Dojrzałość oceniana według kryteriów psychologicznych, np. sprawność procesów poznawczych, dość często nie współbrzmi z innym kryterium tego samego rodzaju: np. dojrzałością emocjonalną. Wydaje się więc, że wymienione wyżej kryteria mają charakter albo ogólnoorientacyjny, albo pomocniczy, choć bywają traktowane jako zasadnicze (np. wiek życia), ze względu na organizację życia społecznego.

Podstawowo, dojrzałością nazwać można rzeczywistą, czyli przejawianą w różnego rodzaju aktach (wewnętrznych i zewnętrznych) – zdolność bycia odpowiedzialnym. Jeśli odpowiedzialnym, to za coś i przed kimś (odpowiedź: komuś, czemuś). Ingarden, zaznaczając, że istnieją różne sposoby rozumienia osoby, stwierdza, że jest jeden jej rys szczególnie ważny. W szkicu *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* pisze on (Ingarden, 1975), że: „Dla osoby jest [mianowicie] konstytutywne to, że jest ona punktem źródłowym możliwych decyzji opartych na zrozumieniu sytuacji wziętej w aspekcie wartości, a zarazem jest także zdolna realizować to, co sama postanowiła” (op. cit., s. 62). Odpowiedzialne działanie według Ingardena to takie, w którym, we wszystkich jego fazach „sprawca uświadamia sobie jego związek z wartością pozytywną lub negatywną jego wyniku”, działanie zaś samo podejmowane jest i spełniane „przy mniej lub bardziej pełnym zrozumieniu” konsekwencji działania „wziętej w aspekcie wartości”, jak i ze zrozumieniem wartości stanowiących motyw samego działania (por. op. cit. s. 81). Odniesienie do wartości jest tu więc niezwykle mocno zaakcentowane. Jeśli pamiętać będziemy, że zaczerpnięty z biologii termin „dojrzałość” oznacza w swym znaczeniu podstawowym pełnię, apogeum możliwości organizmu, a zarazem pamiętać będziemy, że w rozwoju człowieka, w sferze motywacji owo apogeum znajduje wyraz w orientacji na wartości, i to wartości wyższe, zrozumiałym się stanie, dlaczego dojrzałość w prezentowanej koncepcji rozwoju wiązana jest z odpowiedzialnością.

Tekst składa się z kilku części. Punktem wyjścia jest omówienie sposobów rozumienia rozwoju i dojrzałości osobowości w psychologii oraz założeń antropologicznych prezentowanej koncepcji. Następnie zostanie przedstawiona ogólna charakterystyka rozwoju na dwóch wyróżnionych poziomach oraz fazy kształtowania się postaw wobec wartości i zjawisk egzystencjalnych. W ostatniej części podejmiemy próbę ujęcia całości koncepcji w ramach formalnej struktury teorii psychologicznej opisaną przez Madsena (1980).

I

Na gruncie psychologii osobowości próby określenia kryteriów dojrzałości osobowości były podejmowane wielokrotnie. Z różnorodnych koncepcji osobowości wyprowadzić też można wizje stanów optymalnych, idealnych, ku którym rozwój osobowości powinien zmierzać. Odnotować należy także i to, że dojrzałość osobowości bywa nierzadko utożsamiana ze zdrowiem psychicznym (Jourard i Landsman, 1980).

Analiza tekstów pozwala wyodrębnić dwa sposoby widzenia rozwoju, kryteriów i celu rozwoju. Pierwszy z nich ogranicza ujmowanie rozwoju do zmian wewnątrz jednostki, przy czym źródła tych zmian tkwią w niej samej; zmiany te polegają albo na wyzbyciu się przez nią niekorzystnych z punktu widzenia samej jednostki (najczęściej z punktu widzenia możliwości zaspokajania przez nią określonych potrzeb) cech lub form zachowania (a także ich mechanizmów, np. mechanizmów obronnych według Freuda), bądź na kształtowaniu przez jednostkę takich właściwości, które korzystnie ustalają jej relacje z nią samą i z innymi ludźmi. W tym ostatnim przypadku brak jest punktu odniesienia w ocenie jakości tych relacji, co wyraźnie trzeba tu podkreślić (por. m.in. Maslow, 1969). Ten sposób widzenia rozwoju reprezentuje wielu współczesnych psychologów amerykańskich z nurtu psychologii humanistycznej.

Słabiej reprezentowany jest drugi sposób widzenia rozwoju: rozwój ujmowany jest jako szereg zmian w jednostce, zmian w jej aktywności i rodzajach tej aktywności, dokonywanych z punktu widzenia celu zewnętrznego wobec jednostki. Najdobitniej ujmuje to Adler, wskazując na wspólnotę jako cel, ku któremu rozwój każdej jednostki powinien zmierzać. W tym nurcie mieści się także koncepcja Frankla, dla którego punktem odniesienia jest obiektywnie istniejący świat wartości.

Oba wyróżnione sposoby widzenia rozwoju uzupełniają się, gdyż rozwój ze względu na cel zewnętrzny względem jednostki musi polegać na zmianach w niej samej, zmianach, które o tym przybliżaniu się do celu decydują. Zwolennicy pierwszego sposobu rozumienia rozwoju wykazują jednak tendencję do absolutyzowania swoich twierdzeń.

Brakiem pierwszego podejścia jest zbyt duża koncentracja na samej jednostce: rozwój staje się celem samym w sobie, brak jest odpowiedzi na pytania wynikające z ogólniejszego kontekstu, z egzystencjalnej sytuacji jednostek: po co w ogóle się rozwijać i jak – wedle jakich kryteriów – oceniać kolejne zmiany. Przywoływana jako kryterium oceny tzw. mądrość ciała ma wyraźnie metaforyczny charakter.

Wadą drugiego podejścia jest słaba przekładalność wizji rozwoju na konkretne działania jednostki. W obu przypadkach diagnoza rozwoju napotyka znaczne trudności. W pierwszym przypadku brak jest kryteriów rozwoju, w drugim – wskaźników rozwoju. Tym jednak, co zdaje się w zasadniczy sposób różnić oba podejścia, jest odmiennosc płaszczyzn, których dotyczą formułowane zdania. W pierwszym przypadku rozwój jest ujmowany

wany w kategoriach czysto psychologicznych, subiektywnych, a wymiar psychiczny bywa redukowany do wymiaru biologicznego. Naturalizm nie jest tu regułą, ale pojawia się bardzo często, jak również swoistego rodzaju psychologizm. W drugim podejściu zakłada się istnienie wymiaru duchowego, różnego od psychologicznego, a propozycje redukcjonistyczne pojawiają się raczej rzadko i w swoistej postaci. Nie można też twierdzić, że antynaturalizm jednoznacznie wiąże się z tym podejściem, gdyż stwierdzenia dotyczące metafizycznej kondycji człowieka bywają często rozmyte i niejasne (np. u Junga). Za podejściem tym stoi jednak zawsze określona koncepcja osoby czy – ogólniej mówiąc – człowieka, wyrażona bądź wprost, jak u Frankla, bądź *implicite* zawarta w całości poglądów, jak np. u Adlera.

Jeśli na rozwój człowieka spojrzeć jednocześnie z obu perspektyw, to stwierdzić można, że między płaszczyzną rozwoju psychologicznego, a więc rozwoju osobowości (osobowość jest wszak kategorią psychologiczną), a płaszczyzną rozwoju duchowego, mimo organicznej więzi tych płaszczyzn, w sposób niejako naturalny i nieunikniony występuje niespójność. Do problemu tego trzeba będzie jeszcze powrócić.

II

W zarysie koncepcji rozwoju osobowego i kryteriów tego rozwoju, który zostanie tu przedstawiony, chodzi o rozwój osoby rozumianej jako jedność fizyczno-psychiczno-duchowa, której to osobie przysługuje określona osobowość, charakteryzowana w kategoriach psychologicznych. Osobowość kształtuje się w ciągu życia osoby, powstaje w pewnym momencie, rozwija się, podlega przemianom, co oznacza, że jest ona czymś, co osoba posiada. Osobą się jest, a osobowość się ma – tak krótko można by ująć to, co jest tutaj potrzebne dla dalszego wywodu.

Rozwój osobowy polegałby więc na spełnianiu (urzeczywistnianiu, urealnianiu) bytu osobowego, tkwiących w nim immanentnie możliwości, przede wszystkim rozumności (por. definicja osoby we *Wprowadzeniu* do tomu), przez spełnianie aktów szczególnego rodzaju: przede wszystkim odniesienia do wartości. Rozwój osobowości natomiast polegałby na nabywaniu bądź eliminowaniu lub modyfikowaniu komponent psychologicznych, zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych (społecznych, kulturowych), jak i wewnętrznych, to jest specyficznych aktów spełnianych przez podmiot. Dla rozjaśnienia sprawy dobrze będzie przywołać metaforę Frankla o pianiście wykonującym utwór na fortepianie (Frankl, op. cit.).

Za zarysowaną tutaj koncepcją rozwoju stoi antropologiczna myśl M. Krapca, będąca swoistą wersją tomistycznego ujęcia osoby. Osoba jest rozumną substancją jednostkową, którą jej nieabsolutność otwiera na relacje z innymi bytami osobowymi, jest „bytem-dla-drugiego”. Krapiec przedstawia relacjonistyczną teorię osoby, w którą wbudowuje tezy teorii substancjalistycznej, łącząc tym samym dwa historyczne podejścia do osoby.

W nawiązaniu do koncepcji Krapca (1986), dokonującego rozróżnienia między Ja (rozumianym ontologicznie i fenomenologicznie) oraz tym, co „moje”, czyli aktami podmiotowanymi przez Ja, założyć tu można, że tym, co podstawowo zmienia się w procesie rozwoju, są akty podmiotowane, ich treść i charakter.

W proponowanej koncepcji rozwój rozpatrywany jest na dwóch poziomach, w ścisłym związku z charakterystycznymi dla tych poziomów motywacjami i źródłami rozwoju.

Spełniane przez podmiot akty są początkowo związane z pierwszym poziomem rozwoju, dając w rezultacie właściwy danej osobie obraz własnego Ja; ulegają one następnie zmianie, wraz z wejściem osób na drugi poziom rozwoju.

Poziom pierwszy, wcześniejszy w ontogenezie, to poziom psychologiczny, dla którego charakterystyczną motywacją jest motywacja wynikająca z biologicznych i psychologicznych potrzeb jednostki. Źródła tego rozwoju upatrywać należy w samej jednostce, to jest w jej psychofizycznej strukturze. Rozwój na tym poziomie dokonuje się według zasad i prawidłowości określanych przez psychologię rozwoju człowieka, aż do osiągnięcia (w korzystnych warunkach) pełni możliwości psychologicznych. Po osiągnięciu przez jednostkę swoistego pułapu możliwości w tym zakresie źródło tego rozwoju wysycha i dalsze zmiany w obszarze psychologicznym są już niewielkie, jeżeli nie będą wtórnie sprowokowane przez rozwój dokonujący się na drugim poziomie.

Drugi poziom rozwoju, za Franklem, został nazwany poziomem noetycznym (duchowym). Motywacja charakterystyczna dla tego poziomu to motywacja aksjologiczna, związana z poznawczym (swoiście rozumianym, jak np. u Schelera) ujęciem wartości i powstaniem ich wewnętrznej reprezentacji (pojęciowej, symbolicznej itp.). Źródło tego rozwoju nie znajduje się w osobie, lecz w świecie wartości istniejących obiektywnie, niezależnie od podmiotu, który ich doświadcza. Źródło to jest określone przede wszystkim przez tę właściwość wartości, która za Stróżewskim (op. cit.) została nazwana koniecznością. Koniecznościowy charakter wartości decyduje o tym, że osoba, która ujęła wartość, w pełni wolności, dostrzega konieczność, to jest nie widzi innej dla siebie możliwości, jak ochranianie tej wartości, świadczenie na jej rzecz (wcielanie jej w życie), lub też powstaje w niej pragnienie bycia nosicielem tej wartości.

Na tym drugim poziomie warunkiem koniecznym postępu staje się zmiana w zakresie treści i charakteru podmiotowanych aktów, a więc zmiana w obszarze obrazu własnej osoby (obrazu Ja). Ponieważ doświadczenie wartości, ich ujmowanie, nie dokonuje się li tylko przez akty poznawcze *sensu stricto*, lecz także przez intuicje i uczucia (przez Schelera rozumiane jako władza poznawcza, przez Junga jako racjonalny sposób ujmowania rzeczywistości), osoba, wchodząc na ten poziom rozwoju, nie jest w stanie określić w pełni sposobu spełniania się jej powinności wobec

wartości (wizji tego spełnienia). Absolutny charakter przysługujący takim wartościom, jak Piękno, Prawda i Dobro czy też wartości Sacrum wyróżnianej przez Schelera, otwiera przed osobą nieograniczoną perspektywę rozwoju. W żadnym bowiem momencie życia nie może ona powiedzieć, że swoją powinność wobec wartości (jakkolwiek rozumianą) wypełniła do końca. Ten stan rzeczy zakłada, że rozwój osoby na poziomie noetycznym dokonywać się może do końca życia, co oznacza zarazem, że w płaszczyźnie psychologicznej (obraz własnej osoby, charakter podmiotowanych aktów) będą konieczne permanentne zmiany. W niektórych koncepcjach psychologicznych, np. u Junga lub Dąbrowskiego, stwierdza się jako konieczność rozwojową pewne rozdarcie wewnętrzne rozwijającego się podmiotu. Podobnie i tutaj, za naturalny moment rozwoju uważa się rozbieżność (a nawet konflikt) między płaszczyzną rozwoju psychologicznego a płaszczyzną rozwoju duchowego wyznaczonego przez wartości. Oddziaływanie tego drugiego będzie w płaszczyźnie psychologicznej owocowało zwiększonym poczuciem lęku i niepewności oraz różnorodnymi formami oporu przeciw bliżej nieznanym co do swego charakteru zmianom, jakie muszą się w podmiocie dokonać, aby sprostał on rozwojowi w płaszczyźnie duchowej (aby rozwój ten spełniał się poprzez służbę wobec wartości). Co więcej, to, czym się jest, w tej psychologicznej płaszczyźnie może być coraz dotkliwiej odczuwane jako balast. To, co jest wezwaniem idącym od wartości, jest jakieś inne od tego, co „moje”. Trzeba z tego, co „moje”, coraz to coś porzucać, tak jak w wędrówce porzuca się różne rzeczy zbędne, aby nie ciążyły. Zanim się jednak odrzuci, trzeba stwierdzić, że one istnieją, jakie są, jaki mają charakter. Z perspektywy rozpoznanych wartości, które domagają się realizacji bądź służby, zaczyna się dokonywać na różnych etapach rozwoju ocena tego, co „moje”. Puste jakby miejsca powstające w wyniku eliminacji w tym, co „moje”, mogą doprowadzić do stanu psychologicznego rozchwiania. Bowiem to, co w podmiocie kieruje się ku nieznanym jeszcze w pełni wymaganiom stawianym przez wartości, to sama istota osoby, już nie tylko psychologiczne Ja; w płaszczyźnie psychologicznej dążenie to jest tak samo niezrozumiałe, jak owe wymagania idące od wartości, które to Ja przyciągają. Na rzecz tego, co się dzieje między osobą a wymaganiami stawianymi przez wartości, zaczynają odpadać czy zmieniać się różne aspekty tego, co „moje”, a więc także elementy Ja – obrazu własnej osoby. O ile więc, w płaszczyźnie duchowej człowieka, mimo niejasności, niepewności, o co właściwie chodzi, tworzy się coraz większa harmonia (stabilizacja poprzez to, co jest zewnętrzne względem podmiotu) w miarę jak Ja coraz bardziej się zgadza i podąża za wymaganiami stawianymi przez wartości, o tyle w płaszczyźnie psychicznej pęknięcia, rozdarcia mogą być coraz większe, a brak harmonii coraz silniej odczuwany. To bowiem, co „moje”, musi się całkowicie przestawić na nowe warunki: Ja zaczyna spełniać coraz więcej aktów zgodnych z własną nową tendencją i one zaczynają stopniowo tworzyć obszar nowego „moje”. Można by więc powiedzieć (słowa św. Pawła

z *Listu do Rzymian*), że tworzy się konflikt starego człowieka z nowym. Przewaga w którymś kierunku daje albo cierpienie duchowe, albo cierpienie psychiczne; człowiek albo nie potrafi sprostać jeszcze temu, co nowe, i boleśnie to odczuwa jako formę niewierności wobec doświadczanej wartości, albo nie może się odnaleźć w starym „moje”, co pozbawia go poczucia bezpieczeństwa i stawia wobec problemu, kim się właściwie jest, jakim się jest.

Dysharmonia nie wyczerpuje się jednak tylko w walce starego z nowym. Człowiek ze swoim Ja nadal istnieje przecież w świecie i podlega jego uwarunkowaniom. Akty podmiotu to także akty, które muszą być ustosunkowaniem się do tej rzeczywistości, w której podmiot żyje. Teraz sprawa jest jednak bardziej złożona niż w pierwszej fazie rozwoju, kiedy to podmiotowane akty tworzyły jakby pierwotną wersję tego, co „moje” (osobowość, obraz własnej osoby jako efekt rozwoju na poziomie psychologicznym). Spełnianie aktów ustosunkowania się do świata jest teraz jakby zapośredniczone w relacje Ja do świata wartości. Nowe akty „moje”, pozostając w zgodzie z kształtującą się relacją Ja – wartości, mogą być mało użyteczne czy wręcz utrudniające relacje ze światem. Mogą, ale nie muszą. Jeśli natomiast nie są uzgodnione z wartościami, odbierane są jako kłamstwo, jako zaprzeczenie relacji Ja – wartości, co wywołuje cierpienie duchowe. Jeśli są uzgodnione z wartościami, mogą być przeżywane jako sprzeczne z psychofizycznymi potrzebami jednostki lub też mogą ją stawiać w konflikcie z otoczeniem, które na te wartości nie jest nastawione. Zgodność z wartościami nie oznacza też bynajmniej rozwiązania trwałego. Kontakt z wartościami domaga się coraz większych pogłębień, coraz bardziej wciąga: tworzą się kolejne „moje”, które trzeba porzucać, nakładają się one zresztą częściowo na siebie. Tutaj nie ma żadnych granic rozwoju: wartości duchowe mają charakter absolutny i pociągają w kierunku nieskończoności. Zmiany obejmują coraz większe obszary życia człowieka, zgodnie z zasadą obowiązującą w świecie wartości: wartość wyższa, doświadczona i zaakceptowana, podporządkowuje sobie sposób świadczenia na rzecz wartości niższych w hierarchii (por. Węgrzecki, 1978). W płaszczyźnie psychologicznej te ustawiczne zmiany są przyczyną destabilizacji, rodzą lęk, poczucie rozpadu osobowości, i tak długo będzie to trwało, aż dokona się zgoda na niestabilność (na permanentne zmiany, czyli na rozwój wyznaczony przez wartości). Wtedy destabilizacja w sposób paradoksalny stanie się stabilizacją, człowiek w niepokoju odnajdzie pokój, a lęk przed ciągłą zmianą ustąpi zgodzie na ciągłe zmiany. Paradoksalność sytuacji polega między innymi i na tym, że zmiany w obszarze psychologicznym, ze wszystkimi negatywnymi (przeżywanymi jako przykre) konsekwencjami, człowiek jest skłonny traktować jako wskaźnik żywotności swej relacji wobec wartości, brak niepokoju może być przeżywany jako wyraz osłabienia tendencji rozwojowych związanych z wartościami.

Zgoda na to, co niestabilizowane w płaszczyźnie psychicznej, także musi pochodzić od Ja. Ja zawsze będzie mieć obszar tego, co „moje” – dopóki człowiek żyje. Ale rozwój, o którym tu mowa, oznacza rezygnację z posiadania „mojego” w tym sensie, że jest się gotowym w każdej chwili oddać „moje”, jeśli odkryty świat wartości pociągnie ku czemuś nowemu lub stworzy nowe wymagania. Równowagę w płaszczyźnie psychicznej uzyskać można tylko za cenę rezygnacji ze stabilizacji. Paradoxem jest i to, że właśnie ta rezygnacja daje poczucie bezpieczeństwa, wolności, usuwa lęk. Stan ten odpowiada temu, co w psychologii określa się jako bycie otwartym na nowe doświadczenia. Sytuacja taka jest jednak możliwa na bardzo zaawansowanym etapie rozwoju.

Cała dynamika relacji między sferą duchową i psychiczną określona jest przez wartości, przez ich doświadczanie, chodzi więc o stałą gotowość do oddawania (rezygnacji) tego, co niższe, aby uzyskać to, co w tym świecie wartości jest wyższe. Stąd, mimo całej bolesności stawania się wobec wartości, a więc rozwoju osobowego, możliwa jest taka sytuacja, w której doświadcza się spokoju i harmonii po stronie psychicznej – dzieje się to wtedy, gdy pojawi się zdolność do ciągłej i totalnej rezygnacji ze wszystkiego, co wchodzi w obszar „moje”, ze względu na wartość. Idąc jeszcze dalej, wyodrębnić można w tym rozwoju taki etap, w którym pojawia się całkowita zgoda na brak gratyfikacji związanej z ustosunkowaniem wobec wartości. Opisy doświadczeń na tym etapie znaleźć można u mistyków (np. św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avila), ale także w tekstach filozoficznych (np. u S. Weil). W przypadku tej wartości, jaką jest sacrum, możliwość taka zaznacza się najwyraźniej, co nie oznacza, że nie może tak być w odniesieniu do innych wartości duchowych: historia nauki i kultury zna przykłady takiego całkowitego zapomnienia o sobie na rzecz wartości.

Tym, co stabilizuje jednostkę w coraz większym stopniu, w miarę dokonującego się rozwoju, jest system wartości, ku któremu ona się zwraca, a nie własne Ja czy, dokładniej mówiąc, obraz własnej osoby. Jednym z momentów charakteryzujących osobę dojrzałą jest, jak wskazuje na to zarówno refleksja filozoficzna, jak i teologiczna (mistrzowie życia wewnętrznego), zdolność zapomnienia czy wzięcia w nawias własnego Ja i skierowanie się w pełni ku światu wartości. Interesujące jest, że w przypadku osób, które osiągnęły ten poziom dojrzałości, możliwe jest przewidywanie ich zachowań, gdyż, jak pisze Scheler, tym, co podstawowo je charakteryzuje, jest wierność wobec wartości (por. także Węgrzecki, 1978).

Zgoda na nieposiadanie tego, co „moje”, w sensie zgody na napięcia, zmiany i destabilizację, odwraca podmiot w pewnym momencie czy też stopniowo od niego samego. Tym, co „moje”, a nie moje, nie warto się zajmować, skoro ciągle się zmienia. Coraz ważniejszy staje się za to świat wartości, który ucieleśnia się w jakiejś mierze w ludziach, ideach czy sprawach. Ku nim kieruje się osoba. Służąc im, służy wartościom. Przywołać tu można słowa Jaspersa, że osobą człowiek staje się naprawdę wtedy, gdy

czemuś poza sobą – innym ludziom czy sprawie – odda się w pełni. Nie wolno mu jednak zapominać, że konkretyzacje wartości, nosiciele wartości, to tylko cienie czy odbicia, a nie wartości same. W przeciwnym bowiem razie znajdzie się ponownie w punkcie wyjścia. Im niższa w hierarchii wartość, tym większe niebezpieczeństwo dokonania absolutyzacji usztywniającej postawy i działania podmiotu. Sytuacje takie opisuje na podstawie własnych doświadczeń logoterapeutycznych Frankl.

Tak więc wartości, domagając się wychodzenia ku nim, stanowią o rozwoju osoby. Świat wartości jest niesłychanie bogaty, modalnie różnorodny i uhierarchizowany. Już na pierwszym poziomie rozwoju człowiek kieruje się ku światu wartości, ku dobrom, które są ich nosicielami, ku dobrom, które są dobrami obiektywnymi dla podmiotu (Hildebrand, 1985), są to jednak wartości i dobra z niższych poziomów hierarchii. Ta zależność pozostaje w związku z naturalnym rozwojem człowieka w płaszczyźnie biologicznej, psychologicznej i społecznej (Jung nazwałby to pierwszą fazą indywiduacji: przystosowaniem się do warunków zewnętrznych, celem zapewnienia sobie możliwości zaspokajania potrzeb). Tymi jednak wartościami, które wyznaczają rozwój na drugim poziomie, poziomie już *sensu stricte* duchowym, są wartości najwyższe – triada Greków – Piękno, Prawda, Dobro, i najwyższa wartość, najważniejsza – Sacrum, umieszczona przez Schelera na szczycie hierarchii. Z różnorodnych analiz wynika (por. np. Eliade, 1966; Elul, 1984), że tym, co ostatecznie ustawia człowieka w perspektywie niekończącego się rozwoju, jest wartość Sacrum: Bóg jako Absolut – spełnienie wszystkich wartości wyższych, Bóg osobowy. Ostateczny charakter wewnętrznego rozwoju człowieka wyznaczony jest jego relacją do Boga: afirmacją lub negacją. Całe życie człowieka może być oporem wobec tej konieczności, jaka z wartości Sacrum płynie, lub pójściem za jej wołaniem. Sprawdzają się tu słowa: Obyście byli zimni lub gorący, nigdy letni. Brak relacji do Boga to miałość istnienia, nijakość. To zamknięcie się w ciasnym kręgu wartości niższych, życie w płaszczyźnie wyznaczonej przez którąś z nich. Jedynie istnienie tej relacji, czy to w postaci afirmacji, czy negacji, która zresztą nie musi być w pełni uświadomiona, nadaje życiu swoiste napięcie, decydując o sposobie udzielania odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, orientując całość działań człowieka w taki sposób, że stają się one świadectwem za lub przeciw, poszukiwaniem argumentów na rzecz afirmacji lub negacji. Afirmacja lub negacja mogą w którymś momencie życia pojawić się w postaci zintelektualizowanej i emocjonalnie adekwatnej jako dojrzały owoc życia człowieka, który może, sam o tym nie wiedząc, ku którejś z tych postaw zmierzał.

III

W przedstawianej koncepcji przyjmuje się, że kryteriów dojrzałości osobowej należy poszukiwać w obszarze, w którym możliwe jest ich obiektywne ujęcie. Z samego faktu bycia istotą ludzką wynika pewien wspólny wszyst-

kim ludziom obszar doświadczeń związanych z obiektywnymi faktami i zjawiskami istotowo określającymi ludzką egzystencję. Doświadczenie wartości istniejących obiektywnie jest jednym ze specyficznie ludzkich doświadczeń. Innymi, które można uwzględnić, są: śmierć, cierpienie i miłość. Tylko człowiek wie, że jest śmiertelny, i wobec tego ustosunkowuje się w różnoraki sposób. To samo dotyczy miłości, rozumianej jako złożona postawa wobec innego człowieka, wyrażająca się gotowością do świadczenia na jego rzecz, aż do unicestwienia siebie samego (Nédoncelle, 1984; Gałdowa, 1995). Cierpienie może być rozumiane zarówno jako specyficzny moment utrudniający afirmację własnego istnienia (Tillich, 1983), jak i jako źródło doświadczeń aksjologicznych (Frankl, op. cit.).

Tak więc wydaje się, że kryteriów rozwoju osobowego poszukiwać można w postawach wobec wartości oraz wobec wyróżnionych zjawisk i faktów egzystencjalnych. Postawy rozumiane są tak, jak się je rozumie tradycyjnie w psychologii. Pełna postawa obejmuje trzy składowe: element poznawczy, emocjonalny i działaniowy. W procesie rozwoju postaw wyróżnić można fazy ich kształtowania się, zakładając zarazem, że możliwe jest zarówno niezależne kształtowanie się postawy wobec każdego z wyróżnionych zjawisk czy wartości, jak i jednocześnie tworzenie się kilku postaw. Ta druga możliwość wynika z relacji obiektywnych, jakie istnieją między samymi tymi zjawiskami. Relacje te są przedmiotem dyskusji przede wszystkim na gruncie antropologii filozoficznej. Pięknych analiz relacji tych zjawisk względem siebie dostarczają także pisma mistyków i literatura piękna. Dobrym przykładem analiz wzajemnych relacji między miłością, cierpieniem i śmiercią jest interesująca praca z pogranicza filozofii i historii literatury *Miłość a świat kultury zachodniej* (Rougemont, 1968).

W kształtowaniu się postaw, o których tu mowa, wyróżnić można pięć etapów, nie przesądzając, że może ich być więcej.

1. Etap pierwszy to konstatacja istnienia zjawiska, konstatacja w sensie egzystencjalnym, a nie teoretycznym, jako czegoś realnego (np. doświadczenie śmierci kogoś bliskiego lub kogoś, kogo dobrze się znało, czyni zjawisko śmierci realnym).

2. Etap drugi to konstatacja, że zjawisko jest problemem osobistym jednostki, że jeśli nawet nie w tej chwili, to na pewno w przyszłości będzie ono przedmiotem jej doświadczenia. Z etapem tym związane są emocje o zabarwieniu pozytywnym (np. oczekiwanie na miłość) lub negatywnym („ja także mogę umrzeć” – lęk). Doświadczane tu emocje nie wchodzą jeszcze w skład emocjonalnego komponentu postawy, lecz stanowią jakby tło kształtowania się komponentu poznawczego.

3. Etap trzeci wyraża się w drażnieniu poznawczym tego, co już uchwyciło się jako problem osobisty. Znajduje to swój wyraz w poszukiwaniu określonej lektury, rozmowach, rozmyślaniach: człowiek usiłuje stworzyć sobie pogląd na zjawisko, które stanęło przed nim jako problem, zrozumieć jego znaczenie, określić własny wobec niego stosunek. Etap ten może trwać

różnie długo, podczas gdy dwa pierwsze mają charakter raczej aktywy, i zakończyć się powinien sformułowaniem swoistej filozofii życiowej („widzę to tak”), która zostanie zweryfikowana przez życie. W tym etapie wyróżnić można fazy, gdyż poglądy jednostki, zanim się ostatecznie ukształtują, mogą się zmieniać. W etapie tym możliwe jest albo stopniowe dojrzewanie własnego punktu widzenia w oparciu o intelektualną aktywność, albo pojawianie się swoistego rodzaju wglądów, nagłych przeorganizowań treści pod wpływem rozmów, lektury czy jakichś życiowych zdarzeń. Etap ten powinien doprowadzić do intelektualnej afirmacji wartości czy zjawisk doświadczanych jako nieodłącznie związane z ludzkim istnieniem.

O ile do tego momentu kształtował się poznawczy komponent postawy, o tyle w tej chwili konieczne jest określenie komponentu emocjonalnego. Momenty emocjonalne towarzyszą, o czym już wspomnieliśmy, całemu procesowi kształtowania się postawy, w postaci np. lęku czy nadziei. Teraz jednak oprócz afirmacji intelektualnej, czyli zgody na prawdę o ludzkim istnieniu, zgody na to, czego domaga się ujęta wartość, powinna się pojawić afirmacja emocjonalna. Jej kształtowanie się to treść etapu czwartego. W przypadku doświadczeń egzystencjalnych, afirmacja ta może przyjąć różną postać: np. stoicyzm filozoficzny, stoicyzm deistyczny, postawa rezygnacji. Afirmacja, o której tu mowa, nie jest równoznaczna z całkowitym zniesieniem lęku przed śmiercią czy cierpieniem. Ten lęk, jako cierpienie moralne, jest także istotowo związany z faktem ludzkiego istnienia (lęk przed nieznanym). Chodzi tu o swoistą antycypację tej lękowej sytuacji i zgodę na jej doświadczenie, gdy zaistnieje taka konieczność, oraz o to, co wcześniej opisane tu zostało jako cierpienie towarzyszące rozwojowi na poziomie duchowym. Jest jednak faktem dobrze znanym, że zrelatywizowanie (odniesienie) tego rodzaju doświadczeń egzystencjalnych, jak śmierć czy cierpienie lub utrata miłości (swoista forma cierpienia), do wartości najwyższej, wartości Sacrum, zmienia bardzo wyraźnie komponent emocjonalny, obniżając lub wręcz likwidując lęk. Wydaje się, że w ogóle przyjęcie określonej antropologii i filozofii życia, która w sposób jasny i przekonujący dla człowieka ujmowałaby sprawy egzystencji ludzkiej, może pociągać za sobą tego typu efekty. *Fedon* Platona, ze wspaniałą końcową mową Sokratesa, rozmyślenia o śmierci Marka Aureliusza, przekazy historyczne postaw Rzymian decydujących się na samobójstwo, zachowania się męczenników chrześcijańskich, całopalenia mnichów buddyjskich są tego przykładem. Tego typu przeświadczenia musiały być także bliskie T. Mannowi, gdy w usta swego bohatera, Tomasza Buddenbrooka, wkładał refleksje nad śmiercią: „szczęście przepastne”, „powrót do domu”, „naprawienie błędu” itp. Trudno byłoby w tym miejscu jednoznacznie stwierdzić, że dojrzała postawa właśnie wobec śmierci czy cierpienia zawsze wiąże się z emocjonalnym przyzwoleniem. Problem Hioba pozostanie na zawsze problemem ludzkiego istnienia; chodzi o to, czy się go ujmie w duchu Hioba,

czy jakoś inaczej, a to już zależy od pozostałych postaw, jakie człowiek w sobie wykształcił.

Z etapu, na którym kształtuje się składnik emocjonalny postawy, wynikają konkretne dążenia i działania człowieka, a więc konstryuuje się etap piąty – behawioralny komponent postawy.

Podobnie jak ukształtowana postawa wobec wyróżnionych zjawisk egzystencjalnych, tak i ukształtowana postawa wobec określonej wartości sprawia, że człowiek formuluje dla siebie zadania i cele życiowe, stanowiące wyraz ujęcia wartości, pragnienia pomnażania jej, ochraniańa, bycia jej nosicielem. Zwykle czynności życiowe i codzienne zadania zaczynają być realizowane w taki sposób, aby pozostawały w zgodzie z doświadczaną wartością. Szczególnie wyraźnie widać to w odniesieniu do systemu potrzeb jednostki i do sposobów ich zaspokajania.

Rozwój postaw wobec wartości ma swój wymiar społeczny, którego nie sposób pominąć. Z jednej strony inni ludzie jako nosiciele wartości lub osoby także kształtujące wobec nich swoje postawy odgrywają ogromnie ważną rolę w kształtowaniu się postaw wobec wartości, w ogóle w ich ujmowaniu, w doświadczaniu wartości przez jednostkę. Z drugiej strony samo doświadczenie wartości i wytworzenie względem niej postawy siłą rzeczy skłania człowieka do porzucenia egotycznej, egoistycznej perspektywy ujmowania relacji międzyludzkich. Skoro wartości są czymś, co istnieje niezależnie od doświadczającego je podmiotu, to ich doświadczenie może być udziałem każdego człowieka. Uświadomienie sobie tego faktu oraz wynikających z niego konsekwencji dla zrozumienia sensu życia i działań innych ludzi ma ogromne znaczenie dla kształtowania się u jednostki poczucia więzi z innymi. Stanowi to podstawową przesłankę dla tworzenia się tego, co Buber nazywa relacją MY, a Adler – wspólnotą. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że doświadczenie wartości wytwarza w jednostce pragnienie, aby była ona także udziałem innych ludzi. Satysfakcja doświadczania wartości jest jakby tym większa, im więcej ludzi ma w tym doświadczaniu udział, im w większym stopniu dobro jest podzielane przez innych. Stąd może wypływać tak bardzo charakterystyczna tendencja „neofitów aksjologicznych” do apostołowania na rzecz wartości. Istotą prawdziwego doświadczenia prawdziwej wartości jest właśnie to pragnienie dzielenia się z innymi ludźmi. Pragnienie, aby doświadczenie wartości było przez innych podzielane. Tendencja ta jest radykalnie przeciwna tej, którą obserwuje się w zaspokajaniu potrzeb, kiedy to pożądane dobro jest zazdrośnie przez jednostkę chronione. Co więcej, udział innych ludzi w tym, co pożądane, odbiera jakby wartość, ujmuje znaczenia temu, co widzi się jako dobro.

Wytworzenie dojrzałej postawy wobec zjawisk tu wyróżnionych: śmierci, cierpienia i miłości, ma także swój społeczny wymiar. I tutaj samo przeżycie doświadczenia może być, i najczęściej jest, zapośredniczone w drugim człowieku. Konsekwencją dojrzałej postawy jest to, że inaczej spostrzega się śmierć i cierpienie innych – jako pełne sensu, którego tajemnicę chcia-

łoby się drugiemu człowiekowi rozjaśnić, przybliżyć. Współodczuwanie z drugim człowiekiem staje się niepomniernie głębsze; nie jest już tak jednoznacznie związane z doświadczeniem utraty czegoś dla siebie. Kształtuje się to, co Tillich nazywa „męstwem bycia” (*courage of been*).

Społeczny wymiar dojrzalej postawy wobec miłości, czy po prostu dojrzalej miłości, jest oczywisty. Jako istotny moment pojawia się wobec drugiego człowieka motywacja, którą najtrafniej chyba określił Nédoncelle (op. cit.) jako „wolę doskonalenia”. Gotowość bycia wobec drugiego i dla drugiego w taki sposób, aby zrealizowało się całe zawarte w nim dobro. Dobro, którego obecności w sobie on sam może nawet nie dostrzegać.

Społeczny wymiar kształtowania się dojrziałych postaw jest problemem tak istotnym, że domaga się osobnego ujęcia; tutaj został on zaledwie zasygnalizowany.

Czym byłoby więc dojrzewanie? Byłoby tworzeniem się coraz pełniejszych, coraz to bardziej zgodnych wewnątrznie postaw wobec wartości i wobec wyróżnionych zjawisk egzystencjalnych, uzdatniających do bycia odpowiedzialnym. Charakter postawy, przy uwzględnieniu wszystkich trzech jej komponentów, stanowiłby kryterium oceny dojrzałości osobowej (por. Gałdowa, op. cit., 2000, op. cit., 1994, op. cit., 1995).

Dwa momenty należy tu jeszcze podkreślić. Niemal z każdego z wyróżnionych tu etapów rozwoju postawy możliwe jest wycofanie się. Dokonuje się wtedy tłumienie tego, co już zostało przeżyte, a psychologiczne mechanizmy radzenia sobie z nierozwiązanym problemem mogą być bardzo różne. Skądinąd wiadomo (zjawisko Zeigarnik), że nierozwiązane problemy powracają ze szczególną uporczywością, stąd próba ucieczki przed nimi jest bardzo trudna. Nierzadko jest nią alkoholizm czy narkomania. Jest nią także, znacznie częściej, niż można by sądzić, wzmożona aktywność zewnętrznie sterowana (tzw. aktywizm).

Druga kwestia to to, że teoretycznie, ale i w praktyce, nigdy nie można mówić o absolutnie dojrzalej postawie. Wynika to z charakteru zjawisk, wobec których postawy te się kształtują. Można jedynie mówić o większym czy mniejszym przybliżeniu się ku dojrzałości. Tak więc określenie „dojrzała postawa” ma charakter relatywny w specyficznym tego słowa – znaczeniu.

IV

Wydaje się, że zaproponowaną tu koncepcję rozwoju postaw jako wyrazu osobowego dojrzewania można by próbować przedstawić czy ująć w ramach schematu obowiązującego teorii psychologiczne, a opisanego przez Madsena (1980).

Poziom metateoretyczny wyróżniony przez Madsena w teoriach jest tu obecny, gdyż została przyjęta określona koncepcja osoby oraz sformułowane pewne stwierdzenia (za aksjologią Schelera) dotyczące natury i sposobu istnienia wartości. Zaznaczyć należy, że obie grupy założeń: dotyczące oso-

by i dotyczące wartości, wymagałyby być może wewnętrznego uzgodnienia, pochodzą bowiem z różnych tradycji filozoficznych – z tomizmu i z fenomenologii. Jak wiadomo, wartości w koncepcji św. Tomasza z Akwinu ujmowane są nieco inaczej niż w koncepcji Schelera. Ta wewnętrzna niespójność obu grup założeń nie stanowi jednak – jak się zdaje – przeszkody nie do pokonania. W każdym razie niespójność ta nie ma takiego charakteru, aby rzutowało to na sens całości proponowanego ujęcia.

Poziom podstawowy koncepcji, odpowiadający wyróżnionemu przez Madsena poziomowi opisu, zawierałby dane wynikające z obserwacji i analizy wypowiedzi oraz zachowań niewerbalnych. Na poziomie tym odróżnić jednak trzeba, jako odrębny rodzaj danych, zdania czysto protokolarne od ujęcia sensu zachowania czy wypowiedzi. Dane te powinny być, jako dane pochodzące od jednej osoby, traktowane łącznie, ale z uwzględnieniem ich specyfiki.

Poziom występujący w teoriach psychologicznych jako poziom wyjaśnień powinien być w odniesieniu do proponowanej koncepcji rozbitý na dwa subpoziomy: na poziom wyjaśniania w tradycyjnym rozumieniu, przez wskazanie – jak proponuje Madsen – na związki funkcjonalne, oraz na poziom rozumienia, zgodnie z obowiązującą zasadą, że rozumienie jest możliwe tylko na podstawie wyjaśnienia, że jest na nim ufundowane (Węgrzecki, 1982).

Postulat ujmowania w płaszczyźnie opisu także sensów wypowiedzi czy zachowań oraz wprowadzenie rozumienia do drugiego poziomu zakłada włączenie do zbioru metod psychologicznych analizy hermeneutycznej, która skądinąd nie jest psychologii obca (np. hermeneutyka Freuda czy Junga – Galdowa, red., 1997). Opracowanie zasad takiej hermeneutyki stanowi odrębne zadanie, tak teoretyczne, jak i metodologiczne.

Sprawą niezwyklej wagi staje się ujęcie istoty rozumienia jako sposobu poznawania (por. Krasnodebski, 1986). Moment ten przesądza o konieczności włączenia się w dyskusję nad specyfiką nauk o człowieku. Rozumienie ponadto, jako forma poznania, domaga się specyficznej dla siebie terminologii, stąd ścisły związek przedstawianej koncepcji z koncepcjami z obszaru antropologii filozoficznej. W warstwie drugiej obok terminów wyjaśniających o różnym znaczeniu dodatkowym (fizjologicznym, mentalistycznym itp.) pojawić się muszą terminy, które ujmować będą wyniki rozumienia. Nie można przesądzić, że część tych terminów będzie miała wyraźnie metaforyczny charakter. Ale i metafora, jeśli zostanie dobrze określona, może być użyteczna. Określenie możliwych metafor to także zadanie dla hermeneutyki psychologicznej.

Eksplikację zaproponowanej koncepcji w formalnych kategoriach teorii psychologicznych, takich jak na przykład zaproponowana przez Madsena, należy widzieć jako bardzo ważne zadanie. Od jego pomyślniej realizacji zależy użyteczność proponowanej koncepcji dla teorii i praktyki psychologicznej.